CAIRN.INFO
CHERCHER, REPÉRER, AVANCER

HEGEL, LECTEUR DE LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE. LA SUBSTANCE EN TANT QUE SUJET

Gilbert Gérard

Presses Universitaires de France | « Revue de métaphysique et de morale »

2012/2 N° 74 | pages 195 à 223

ISSN 0035-1571
ISBN 9782130593782

Article disponible en ligne à l'adresse :

https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2012-2-page-195.htm

Pour citer cet article :

Gilbert Gérard, « Hegel, lecteur de la métaphysique d'Aristote. La substance en tant que sujet », *Revue de métaphysique et de morale* 2012/2 (N° 74), p. 195-223.
DOI 10.3917/rmm.122.0195

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.
© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

Hegel, lecteur de la métaphysique d'Aristote. La substance en tant que sujet

RÉSUMÉ. — *Le propos de cet article est de chercher à dégager les raisons de l'exceptionnelle admiration vouée par Hegel à Aristote. La thèse avancée est que ce que Hegel découvre chez le Stagirite, en particulier dans sa* Métaphysique*, c'est, dans le contexte du commencement grec de la philosophie, l'anticipation géniale de sa propre compréhension de la substance en tant que sujet. Cette thèse est développée en deux temps. Il s'agit tout d'abord de montrer qu'aux yeux de Hegel la philosophie ancienne n'a de façon générale nullement ignoré la notion de subjectivité au sens qu'elle prendra au sein de la modernité, même si elle n'a pu lui conférer son plein déploiement. Ensuite, il s'agit d'établir, en s'attachant plus spécifiquement aux pages que Hegel consacre à Aristote dans ses* Leçons sur l'histoire de la philosophie*, que c'est chez lui, dans la conception dynamique de la substance comme* energeia *active et effectuante qu'il développe dans sa* Métaphysique*, que cette modernité affleure de la façon la plus claire et la plus complète.*

ABSTRACT. — *The purpose of this article is to attempt to elucidate the reasons for Hegel's exceptional admiration for Aristotle. The thesis put forward is that what Hegel discovers in the Stagirite, particularly in his* Metaphysics*, is, in the context of the Greek origins of philosophy, the brilliant anticipation of his own understanding of substance as subject. This thesis is developed in two stages. In the first place the aim is to show that in Hegel's eyes ancient philosophy in general in no way ignored the notion of subjectivity in the sense it will take on in modern times, even if it was unable to develop it fully. The goal is then, based more specifically on the pages devoted by Hegel to Aristotle in his* Lectures on the history of philosophy*, to establish that it is in him, in the dynamic conception of substance as active and realising* energeia *that he develops in his* Metaphysics*, that modern philosophy emerges in the clearest and most complete way.*

On sait l'exceptionnelle admiration vouée par Hegel à Aristote auquel il se réfère exemplairement dans différents passages clés de son œuvre. Il n'est que de songer à cet égard à la citation tirée du livre lambda de la *Métaphysique*, qui figure au terme de la doctrine de l'Esprit absolu dans les éditions de 1827 et 1830 de l'*Encyclopédie* et qui vient ainsi couronner l'ensemble de l'édifice spéculatif hégélien comme son ultime et sa plus haute expression. Or cette admiration

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

s'atteste de façon particulièrement explicite dans les pages que le philosophe allemand consacre à la pensée du Stagirite dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. D'emblée, le ton est donné : « [Aristote] a été l'un des génies scientifiques les plus riches et les plus vastes (les plus profonds) qui aient jamais existé, aucune époque ne peut rien offrir de comparable. »[1] Et, quelques lignes plus loin : « Aristote a pénétré la masse entière et tous les aspects de l'univers réel, dont il a assujetti au concept la richesse et la dispersion ; la plupart des sciences philosophiques lui sont redevables de leur différenciation et de leur début. […]. Il est vaste et spéculatif comme aucun autre. »[2] Bernard Bourgeois, qui mentionne ces passages à la fin de la Présentation de sa traduction de la *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie*, relève à leur propos la profonde parenté d'esprit et de perspective qui existe entre les deux philosophes : chez l'un comme chez l'autre, on trouve, bien que sous des modalités différentes dont nous aurons à reparler, le même alliage intime, « la même *unité* de l'*intuition empirique* et du *concept rationnel* », la même « conciliation de l'exploration de la *réalité* effective multiforme […] et de la détermination *conceptuelle* de cette réalité »[3]. À n'en pas douter, ce que Hegel découvre avec enthousiasme chez Aristote, c'est l'anticipation géniale, dans le contexte du commencement grec de la philosophie, de la démarche que lui-même met en œuvre dans le cadre différent et plus mûr de son accomplissement moderne. À cet égard, remarque Bourgeois, Alain était fondé à parler de Hegel comme de « l'Aristote des temps modernes »[4].

Nous pensons que cette affinité, à laquelle Hegel lui-même ne pouvait qu'être attentif et qu'il manifeste à travers ses éloges si appuyés, mérite d'être approfondie et précisée. Elle se vérifie au niveau des différentes parties qu'il distingue dans la philosophie aristotélicienne. Ainsi Hegel note-t-il à propos de la détermination de la nature qu'on trouve dans la *Physique* d'Aristote qu'elle est présentée « de la manière la plus élevée, la plus véritable »[5] et qu'avec elle on a affaire au « véritable concept de nature »[6], à l'inverse de ce qui est advenu par la suite avec la considération moderne de celle-ci, caractérisée par la perte de la finalité interne et vivante, laquelle n'a été redécouverte, encore que sous un mode subjectif, que par Kant ; et Hegel de conclure sa présentation de la philosophie de la

1. G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, tome 3, Paris, Vrin, 1972, p. 499 (désormais cité : LHP suivi du numéro du volume). Toutes nos citations de Hegel ont été vérifiées sur le texte allemand ; il nous arrive de modifier en conséquence la traduction française à laquelle nous renvoyons.
2. LHP 3, p. 499.
3. B. Bourgeois, Présentation de G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III. Philosophie de l'esprit* (désormais cité : E III), Paris, Vrin, 1988, p. 86.
4. *Ibid.*, pp. 88 *sq*.
5. LHP 3, p. 540.
6. *Ibid.*, pp. 544 et 546.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

nature d'Aristote par ces mots : « Le trésor d'Aristote est depuis des siècles pour ainsi dire inconnu. »[7] Quant à la psychologie aristotélicienne, on se souviendra tout d'abord de la déclaration qui figure au début de la *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie*, déclaration selon laquelle

> les livres d'*Aristote Sur l'âme*, avec ses traités sur des aspects et états particuliers de l'âme, sont encore toujours l'œuvre la plus remarquable ou [même] unique, présentant un intérêt spéculatif, sur cet ob-jet. Le but essentiel d'une philosophie de l'esprit, enchaîne Hegel, ne peut être que celui de réintroduire le concept dans la connaissance de l'esprit, [et] par là de rouvrir aussi le sens de ces livres aristotéliciens[8].

Cet éloge est repris et même étendu aux œuvres éthiques dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* où on peut lire ceci :

> Ce que nous avons de meilleur sur la psychologie jusqu'à l'époque contemporaine est ce qui nous vient d'Aristote ; et il en est de même pour ce qu'il a pensé concernant la volonté, la liberté, et les autres déterminations telles que l'imputation, l'intention, etc.[9].

Il y aurait sans aucun doute grand profit à entreprendre une étude approfondie de la lecture que livre Hegel de ces domaines de la philosophie d'Aristote, de même d'ailleurs que de sa logique[10] qui, pour n'être pas une logique spéculative, mais une logique de l'entendement, c'est-à-dire de la pensée finie ordinaire, n'en fait pas moins grand honneur à son inventeur : « C'est un *mérite* immortel d'Aristote d'avoir pris conscience des activités de l'entendement abstrait, d'avoir reconnu et déterminé ces formes que le penser prend en nous. »[11] C'est toutefois à son

7. *Ibid.*, p. 563. Au début de son exposé de la philosophie d'Aristote, Hegel remarque qu'à l'inverse de ce qui se passe pour Platon, Aristote est « presque inconnu à l'époque moderne », surtout quant à sa philosophie proprement spéculative, et qu'en outre, là où on traite de lui, c'est à partir des « préjugés les plus faux » et en lui attribuant « des vues qui sont diamétralement opposées à sa philosophie » (LHP 3, p. 500). Sur cette situation d'ignorance de la philosophie d'Aristote, on pourra se reporter à la brève note (59, 660-661) des éditeurs des *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, in G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 8, Hamburg, F. Meiner, 1996, pp. 279 *sq.*, d'où il ressort que lorsque Hegel s'est engagé à Iéna dans l'étude approfondie de la philosophie aristotélicienne (cf. sur ce point notre note 53, ci-dessous), il s'est, de son propre aveu, trouvé confronté à une situation de carence complète tant en ce qui concerne les études sur Aristote que l'édition de ses textes, puisqu'il a dû recourir à l'ancienne édition de 1550 d'Érasme de Rotterdam.

8. E III (édition de 1830), § 378.

9. LHP 3, p. 586.

10. On pourra consulter à ce propos les actes du congrès de Cagliari qui s'est tenu en avril 1994, *Hegel e Aristotele*, Cagliari, Edizioni AV, 1997.

11. *Ibid.*, p. 602. Concernant l'appréciation par Hegel de la logique aristotélicienne, on se reportera pour plus de précisions à la Préface de la seconde édition de la *Science de la logique* (cf. Hegel, *Science de la logique. La doctrine de l'être. Version de 1832*, trad. G. Jarczyk et P.-J.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

approche de la métaphysique aristotélicienne que nous voulons ici prioritairement nous arrêter, approche que, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, il développe avant d'aborder les autres parties qu'il distingue dans la pensée d'Aristote. Il y a à ce choix deux raisons principales.

La première est livrée d'emblée par Hegel lui-même qui remarque que : « Son idée spéculative [d'Aristote] doit être puisée surtout dans les livres de la *Métaphysique* »[12], en l'espèce dans la théorie de la substance qu'y expose Aristote et à laquelle, comme on va le voir, s'attache principalement Hegel dans la lecture qu'il en donne. C'est, note-t-il, ce qu'Aristote, qui ne connaissait pas le terme de métaphysique, appelle pour sa part πρώτη φιλοσοφία[13], philosophie première – car ce qu'elle envisage, comme l'indique le premier livre de la *Métaphysique* que cite Hegel, c'est « le suprêmement connaissable (τὰ μάλιστα ἐπιστητά) », « les principes et les causes (τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια) », c'est-à-dire, précise Hegel, « le rationnel (*das Vernünftige*) », qui forme l'objet par excellence de la philosophie et à partir de quoi tout le reste est connu[14] ; c'est, ajoute-t-il encore, ce que nous, nous appelons pour notre part *logique*[15], étant bien sûr entendu que ce dont il est ici question, c'est de la logique spéculative, et non de la logique d'entendement à quoi correspond ce qui est communément appelé logique aristotélicienne. On le notera donc : ce que Hegel trouve dans la métaphysique d'Aristote, c'est l'expression d'une logique spéculative contenant et développant le principe, à ce titre « architectonique »[16], dont dépendent les autres parties de la philosophie, même si cette organisation unitaire de la philosophie dans son ensemble n'a pu être – tant s'en faut – menée à terme par Aristote ; nous reviendrons sur ce point[17].

Labarrière, Paris, Kimé, 2007, pp. 3 *sq.*), dans laquelle, procédant à une sorte de généalogie de la logique, Hegel relève tout à la fois le « progrès infini » (p. 6) que constitue l'institution de la logique traditionnelle depuis Platon et surtout Aristote – elle forme « une condition nécessaire, [une] présupposition à reconnaître avec gratitude » (pp. 3-4) de l'élaboration d'une logique spéculative telle que lui-même l'entreprend – et l'« incomplétude » (p. 11) de cette même logique, incapable, de par le formalisme dans lequel elle a inévitablement versé, de « saisir la vérité, qui est en soi infinie » (p. 10). Il remarque toutefois par ailleurs, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, que ce n'est pas selon les formes de cette logique qu'Aristote a procédé dans sa philosophie, sans quoi « il ne serait pas le philosophe spéculatif que nous avons reconnu en lui » : « Il faut se garder de croire qu'Aristote, en tant qu'il est spéculatif, aurait pensé, progressé, démontré selon cette logique qui est la sienne, [c'est-à-dire] selon ces formes [qu'on trouve] dans l'*Organon* ; car alors il n'aurait pu faire aucun pas en avant, il ne serait parvenu à aucune proposition spéculative » (LHP 3, p. 605).

12. LHP 3, p. 516.
13. Cf. *ibid.*
14. Cf. *ibid.*, p. 514.
15. Cf. *ibid.*, p. 517.
16. *Ibid.*, p. 514.
17. On notera que Hegel voit émerger la structuration tripartite de la philosophie en une philosophie spéculative ou logique, une philosophie de la nature et une philosophie de l'esprit dès avec Platon (cf. LHP 3, pp. 432-433), et c'est selon cette division, qui est celle de son *Encyclopédie*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

La deuxième raison de notre choix est que ce que Hegel découvre dans la théorie de la substance exposée par Aristote dans sa métaphysique n'est à notre sens rien d'autre – et c'est ce que nous aurons à établir – qu'une première formulation de sa propre conception de la vérité, telle qu'elle s'énonce dans la célèbre phrase de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* :

> Ce dont tout dépend, selon mon discernement, qui doit se justifier seulement par la présentation du système lui-même, ce n'est pas d'appréhender et exprimer le vrai comme *substance*, mais de l'appréhender et exprimer tout autant comme *sujet*[18].

Cette thèse de notre part pourra de prime abord surprendre, car la phrase en question ne dit-elle pas justement qu'il ne s'agit pas de saisir le vrai comme substance, là où ce que développe Aristote dans sa métaphysique, c'est précisément une théorie de la substance, du vrai comme substance ? En fait, il convient de ne pas se méprendre sur le sens de l'énoncé de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* : comme l'observe Bernard Bourgeois dans sa traduction de la première grande œuvre de Hegel, « il ne s'agit pas, pour Hegel, de ne pas ou de ne plus saisir le vrai comme substance »[19] ; au contraire, ainsi que nous aurons l'occasion de le voir, la substantialité demeure bien à ses yeux une détermination essentielle du vrai. Mais toute la question est alors de savoir : quel type ou quelle forme de substantialité ? Ari Simhon, dans son commentaire de la phrase de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* que nous sommes en train d'examiner, relève à juste titre ce qu'il nomme « certaines hésitations terminologiques (volontaires) » dans l'usage du terme de substance : « "substance", écrit-il, désigne d'abord la substance morte, statique, sans mouvement (celle de Spinoza), mais désigne aussi parfois la substance vivante, la vraie substantialité, celle qui s'auto-réalise dans un processus où elle prend vie »[20]. Or, tel est très exactement le cas de la substance telle que la conçoit Aristote : ce à quoi, selon Hegel, nous avons affaire avec elle, ce n'est nullement à une substantialité inerte et indifférente, mais bien à ce que le texte de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* appelle la « substance vivante (*lebendige Substanz*) » dont il précise qu'elle est « l'être qui est, en vérité, *sujet*, ou, ce qui signifie la même chose, qui est, en vérité, effectif »[21]. Mais justement,

des sciences philosophiques, qu'il examine la philosophie platonicienne tout comme celle d'Aristote. Ce qui lui permet de soutenir que : « Avec Platon commence la science philosophique en tant que science » (*ibid.*, p. 389).

18. G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 68 (désormais cité : PhE).

19. *Ibid.*, p. 68, note 2.

20. A. Simhon, *La Préface de la* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel. De la Préface de 1807 aux Recherches de 1809*, Bruxelles, Ousia, 2003, p. 86.

21. PhE, p. 69.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

qu'entendre exactement – par-delà les formules brillantes et bien connues de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* à son propos – par une telle substance vivante, une substance qui est « tout autant (*eben so sehr*) » sujet ? Qu'entendre par là, s'il est clair qu'il ne faut pas y voir une simple juxtaposition – par addition ou succession – de la substantialité et de la subjectivité, pas plus qu'une pure dissolution – un simple anéantissement – de celle-là en celle-ci ? Bref, comment, dans ce que Hegel nomme substance vivante, avons-nous bien affaire à une substance, avec les caractères propres à la substantialité, et qui, *comme telle*, est « en vérité, sujet » ? Nous pensons qu'à ces questions décisives, la théorie aristotélicienne de la substance, telle que Hegel la lit et l'interprète à partir des textes de la *Métaphysique*, permet d'apporter quelques éclaircissements.

Mais avant d'aborder les pages que Hegel consacre à cette théorie dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, il nous faut tout d'abord rencontrer une objection préjudicielle : Aristote n'est-il pas un philosophe grec qui, comme tel, ne pouvait qu'ignorer la subjectivité telle que la conçoit Hegel, laquelle est essentiellement un héritage de la philosophie moderne et de sa constitution depuis Descartes ? C'est dans ce sens qu'Ari Simhon, que nous venons de citer à propos de la notion hégélienne de « substance vivante », c'est-à-dire de la substance qui est « en vérité sujet », écrit :

> Hegel récuse la conception du sujet issue de la tradition aristotélicienne […]. En effet, cette conception aristotélicienne renvoie plutôt à la notion de substance qu'à celle de sujet. Le modèle théorique de la notion hégélienne de sujet ne se trouve donc pas chez Aristote, ni dans la philosophie ancienne en général d'ailleurs, mais dans la philosophie moderne, et plus particulièrement chez Fichte[22].

Sans du tout contester l'importance de l'apport moderne et – il est vrai – de celui de Fichte singulièrement sur le point qui nous occupe ici, nous pensons néanmoins que cette affirmation doit être fortement nuancée.

Demandons-nous tout d'abord : est-il exact que la philosophie ancienne ait, selon Hegel, entièrement ignoré la subjectivité au sens que prendra cette notion au sein de la modernité, au bénéfice du seul règne de la substance, entendons d'une substance exonérée de tout caractère subjectif ? À quoi nous répondrons que s'il s'agit bien sûr de ne pas d'ignorer la différence qu'il met entre philosophies ancienne et moderne, encore moins s'agit-il de méconnaître celle qui, à ses yeux, intervient entre la Grèce et l'Orient, et, en conséquence, entre les formes de pensée qui s'y déploient respectivement[23]. En un mot, ce qui pour Hegel prend

22. A. Simhon, *op. cit.*, p. 87.

23. Nous nous permettons de renvoyer sur ces deux points à notre ouvrage *Le concept hégélien de l'histoire de la philosophie* (Paris, Vrin, 2008), respectivement aux pp. 143-165 et 169-186.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

fin en Grèce, c'est précisément le substantialisme compact caractéristique de l'Orient et de sa culture en général : l'esprit propre à la Grèce n'est plus en ce sens « quelque chose de substantiel à même quoi l'individu ne s'ajoute que comme accident », mais il « *sort de ce premier état et arrive à la conscience de sa liberté* »[24], conscience dont l'essor et la progression formeront à partir de là les traits spécifiques de l'Occident et de son histoire. Certes, cette conscience ne fait qu'y débuter et c'est pourquoi, loin de son accomplissement chrétien et moderne, elle s'y trouve « encore liée à la substantialité »[25] dans la figure de ce que Hegel nomme « la belle liberté » des Grecs, laquelle « se trouve dans une unité naturelle, ingénue avec la fin substantielle »[26], centrée sur celle-ci et en harmonie avec elle[27]. Il est donc vrai que la substantialité orientale n'y est pas encore entièrement surmontée, qu'elle demeure chez les Grecs « une présupposition »[28] de leur monde, mais sa signification s'y trouve en même temps foncièrement modifiée par l'intervention d'un élément décisivement neuf, riche de développements ultérieurs, et qui est la valorisation du singulier, de l'individualité dans sa liberté subjective, valorisation qui était entièrement ignorée de l'Orient. Cette valorisation consiste plus précisément en ceci que, désormais, l'individu humain, ressaisi dans sa particularité finie, est reconnu – avec, bien entendu, les limitations inhérentes au monde de l'Antiquité, entre autres caractérisé par la présence de l'esclavage – comme *libre personne*, c'est-à-dire comme étant, de par sa qualité de sujet pensant conscient de soi, dans sa singularité même universel et doté à ce titre d'une valeur infinie qui appelle un respect absolu. Aussi bien la subordination de l'individu à la substance – en termes éthiques : à l'État, expression mondaine de la puissance substantielle – ne saurait-elle plus, comme c'était le cas en Orient, reposer sur la simple obéissance à une autorité principiellement incontestable, mais bien sur le libre consentement, « le libre vouloir des individus »[29], même si cette intervention de la subjectivité libre demeure ici limitée par le caractère immédiat, ingénu de ce consentement, lequel n'est pas encore médiatisé, ainsi que cela se produira en régime moderne, par l'extrême de la subjectivité abstraite qui s'est entièrement retirée en elle-

24. G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, Plon (Bibliothèques 10/18), 1965, p. 185 (désormais cité : RH).
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, p. 287.
27. « Le stade de la conscience grecque est le stade de la beauté, déclare Hegel dans l'Introduction de son exposé de la philosophie grecque. Car, poursuit-il, la beauté est l'idéal, la pensée jaillie de l'esprit, mais de telle sorte que l'individualité spirituelle n'est pas encore pour soi en tant que subjectivité abstraite qui a alors à s'élaborer en elle-même son être-là en un monde de pensée » (LHP 1, p. 24).
28. LHP 1, p. 23.
29. RH, p. 287.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

même. Comme l'écrit Hegel : « La liberté n'a pas encore été régénérée à partir des profondeurs de l'esprit. »[30] Il n'en reste pas moins qu'avec la Grèce nous avons affaire *au premier peuple libre dans l'histoire* et que c'est à ce titre qu'elle a pu former *le lieu de naissance de la philosophie*, laquelle demeurait en revanche strictement impossible dans le cadre du despotisme oriental où la seule forme de pensée qui pouvait exister était celle de la religion.

Qu'en est-il donc de la philosophie pour qu'elle ait pu ainsi seulement apparaître sur cette première terre de liberté qu'a constituée la Grèce ancienne, telle que nous venons de sommairement l'évoquer ? On le sait, pour Hegel, l'affaire de la philosophie, c'est la vérité, l'absolu qui est essentiellement de l'ordre de la pensée et qu'il désigne par le terme d'Idée. Mais cela ne suffit pas pour la déterminer. Encore faut-il préciser qu'en philosophie l'Idée est essentiellement réfléchie comme *universel concret*, c'est-à-dire comme pensée identique à l'être, à la réalité dans sa diversité multiforme et incluant comme telle dans son universalité le particulier et la différence. C'est dans ce sens que dans l'Introduction à ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel déclare par exemple qu'en philosophie « l'universel est ressaisi dans la forme de l'universel, de telle façon que l'universel a la signification de ressaisir en soi le concret, d'être rempli »[31], que donc, en elle, l'Idée est posée « comme ce qui embrasse tout (*als das Allumfassende*) », comme « l'universel qui se pense comme l'être »[32]. Qu'est-ce à dire sinon qu'avec la philosophie l'Idée est appréhendée *dans sa liberté essentielle*, c'est-à-dire, selon le concept hégélien de liberté, comme étant dans son autre – l'être, la différence, le particulier – auprès de soi : non plus donc comme simple prédicat attribué du dehors à un sujet autre pour le déterminer formellement, mais bien *comme ce sujet lui-même* qui, librement, s'autodétermine ? Bref, dans la philosophie, l'Idée se pose comme *libre détermination de soi*, comme Idée sujet. Et c'est cela, affirme Hegel, à savoir « la pensée qui se détermine (*der sich bestimmende Gedanke*) », que « nous voyons apparaître dans le monde grec »[33], dont, à cet égard, la rupture avec l'universalité vide, indifférenciée et abstraite de l'Orient se confirme sur le plan de la pensée. On voit donc par ces

30. *Ibid.*, p. 185. C'est ainsi que, dans l'exposé de la pensée politique d'Aristote, Hegel remarque à propos des États anciens qu'« on n'y connaissait pas le droit abstrait de nos États modernes, lequel isole l'individu, le laisse agir en tant que tel » ; autrement dit, ils ignoraient le principe de « la liberté *civile* », « cette parfaite indépendance des points » qui est « un moment nécessaire » et qui, une fois reconnue au sein des États modernes, permet à ceux-ci de bénéficier d'« une liberté supérieure » (LHP 3, pp. 592-593).

31. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Band 6. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, Hamburg, F. Meiner, 1994, p. 134 (désormais cité : V 6).

32. V 6, p. 189.

33. *Ibid.*, p. 310.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

quelques indications combien la notion de sujet, de libre subjectivité était pour Hegel loin d'être absente de la Grèce ancienne, tant au plan de l'esprit général qui la régissait qu'à celui de sa pensée philosophique en particulier. Autrement, la Grèce n'aurait été qu'une variante de l'Orient et la philosophie n'aurait pu naître en elle.

Cela dit, il reste qu'il faut faire ici, à propos de la philosophie grecque, la même remarque que celle que nous formulions tout à l'heure à propos de la « belle liberté » caractéristique du monde grec dans son ensemble, à savoir que si elle repose bien sur la perspective de l'Idée sujet, telle que nous venons d'en esquisser les contours, elle est cependant loin de l'avoir réfléchie jusqu'au bout et dans toute sa profondeur. Et c'est dans ce sens que Hegel peut alors observer à son propos que : « Ce qui manque ici, c'est la forme absolue, l'unité se déterminant elle-même, la subjectivité. »[34] Cette remarque doit être toutefois alors bien comprise : elle ne signifie en aucun cas – c'est ce que nous venons d'établir – que la subjectivité serait ici totalement ignorée, mais bien que, dans la philosophie grecque, elle n'est pas adéquatement réfléchie, *dans la forme qui lui convient*. Ici encore, il faut donc soutenir à la fois que la Grèce rompt avec l'Orient – c'est la promotion grecque de l'Idée sujet et la naissance de la philosophie –, mais que par ailleurs, de par l'immédiateté de cette rupture qui croit simplement laisser l'Orient derrière elle et ne plus rien lui devoir pour l'essentiel[35], il ne s'agit en fait que d'une rupture incomplète et que la philosophie grecque demeure en réalité tributaire de l'Orient en ceci qu'en elle l'Idée sujet se trouve encore exprimée dans la forme orientale – inadéquate – de la substance. Précisons quelque peu ce point.

L'Idée philosophique, c'est donc l'Idée déterminée, qui porte en elle, dans son universalité, la différence ; mieux, c'est l'Idée qui, librement, se détermine et se différencie elle-même. Toutefois, ce qui se passe dans la philosophie grecque en tant que première étape du développement historique de la philosophie, c'est que l'Idée, tout en se déterminant, ne pénètre pas, n'investit pas réellement ses déterminations, mais se contente de les reprendre telles quelles, dans leur particularité finie, et de se les accoler superficiellement (et contradictoirement) dans le cadre de ce que Hegel caractérise comme une unité *immédiate* de la pensée et de l'être. C'est dans ce sens que, constamment, il qualifie la philosophie grecque de « philosopher naïf, ingénu »[36], « qui n'est pas encore parvenu à la conscience

34. *Ibid.*, p. 136.

35. Il s'agit là de ce que Hegel nomme l'« ingratitude » des Grecs, oublieux de l'« origine étrangère » de leur monde (LHP 1, p. 22) et qui, par manque de sens historique, n'ont dès lors pu s'affranchir complètement de la substantialité orientale en se la réappropriant authentiquement. Certes, ils se la sont bien réappropriée, mais selon le mode superficiel et insuffisant que rendait seul possible leur « belle » liberté (cf. ci-dessus, note 27).

36. V 6, p. 99.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

de la différence de la pensée et de l'être »[37], c'est-à-dire qui croit que la pensée forme *directement* l'essence et la vérité des choses. Certes, la pensée forme bien la vérité des choses, mais pas de façon immédiate, telle qu'il suffirait d'appliquer la forme de l'universel à leur particularité finie pour les connaître en vérité, mais bien *médiatement*, moyennant tout un *travail* d'appropriation mené sur elles qui, en les *transformant* activement, les universalise alors seulement de manière authentique. Or voilà ce qui fait défaut à la philosophie grecque (comme d'ailleurs à toute la métaphysique traditionnelle, prékantienne, qui, en ce sens, demeure sous sa mouvance) : elle en reste finalement à une idéalité encore abstraite et immobile – « métaphysique », note Hegel[38] – qui ne sort pas véritablement d'elle-même, qui ne prend pas réellement la mesure de la différence qu'elle héberge et qui, dès lors, se réfléchit encore dans la forme insuffisante de l'être et de la substance. À quoi se trouve alors directement liée cette autre déficience que Hegel repère en elle : son manque de nécessité et de systématisation[39]. De fait, les déterminations de l'Idée, faute d'être véritablement recueillies dans l'universalité de celle-ci, sont dès lors exposées empiriquement, d'une manière que Hegel qualifie de narrative, c'est-à-dire en étant irréflexivement juxtaposées les unes aux autres. Notons attentivement ce point, car il revient de manière récurrente dans l'exposé que fait Hegel de la philosophie d'Aristote : en dépit de toute son admiration pour l'esprit spéculatif du Stagirite, il relève en effet que

> sa philosophie ne présente pas l'aspect général d'un tout qui se systématise, dont l'ordre et la connexion appartiendraient également au concept ; les parties en sont au contraire reprises de l'expérience et juxtaposées ; la partie est connue pour soi comme concept déterminé, mais elle n'est pas le mouvement dans sa connexion continue[40].

Bref, on ne saurait parler pour Hegel d'un « système » aristotélicien[41]. En quoi, s'empresse-t-il toutefois de préciser, Aristote est le fils de son temps, car « mettre en évidence la nécessité, c'est ce qu'on ne peut exiger du concept de la philosophie de ce temps-là »[42].

37. *Ibid.*, p. 310.
38. *Ibid.*
39. Cf. par exemple *ibid.*, p. 100.
40. LHP 3, p. 499.
41. Cf. *ibid.*, p. 510.
42. *Ibid.*, p. 513. On notera toutefois que si ce déficit de nécessité est bien un trait de la philosophie grecque dans son ensemble, il semble qu'il soit, pour Hegel, particulièrement présent et accusé chez Aristote. Telle est en effet « *la manière aristotélicienne* » de philosopher (cf. LHP 3, pp. 511 *sq.*) qu'elle procède le plus souvent à partir d'observations et d'expériences. Mais il s'agit, précise alors aussitôt Hegel, d'un empirisme bien spécifique, qui n'a rien à voir avec celui qui, dans le sillage de Locke, sera développé à l'époque moderne, et Hegel de condamner sur ce point les

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

Compte tenu de ce que nous venons de voir concernant la nature et les caractères que Hegel impute à la philosophie grecque, on comprendra sans grand étonnement qu'il puisse découvrir en elle des premières ébauches, des anticipations plus ou moins nettes et élaborées et, même, certaines préfigurations caractérisées de l'Idée telle qu'au sein de la philosophie moderne elle sera réfléchie en sa subjectivité essentielle, même s'il demeure clair que c'est seulement sur le terrain de la modernité qu'un tel concept de l'Idée pourra advenir pleinement. Ainsi, dès la période présocratique, Hegel trouve en Anaxagore et sa théorie du νοῦς qui gouverne le monde une première approximation, certes encore fort indéterminée et abstraite, de la pensée dans la forme de la subjectivité : « Là, remarque-t-il, débute une totalité subjective dans laquelle la pensée se saisit ; la détermination du νοῦς est d'être activité pensante. »[43] Davantage encore chez les sophistes et, tout particulièrement, chez Socrate, le penser, « appréhendé en tant que principe », l'est comme « activité subjective ». Et Hegel de commenter : « ainsi commence l'ère de la réflexion subjective, la position de l'absolu comme sujet. Le principe de l'époque moderne commence dans cette période »[44]. Mais c'est, à n'en pas douter, avec Aristote et sa théorie métaphysique de l'Idée qu'on se trouve pour Hegel au plus proche de la conception moderne la plus aboutie de la vérité. C'est ce qu'attestent clairement diverses remarques qui jalonnent sa lecture de la métaphysique aristotélicienne, comme, par exemple, celle-ci où, abor-

interprétations courantes de l'aristotélisme qui le rabattent sur un tel empirisme (cf. *ibid.*, p. 500). Il s'agit chez Aristote d'un *empirisme intégral* (cf. *ibid.*, p. 539), lequel, se caractérisant par son refus de l'abstraction et de ses unilatéralités, repose sur « l'intuition entière » des phénomènes qu'il envisage en n'en négligeant « aucun aspect, si vulgaire qu'il paraisse » (*ibid.*, p. 511). Or, un tel empirisme est loin de faire obstacle à la profondeur spéculative, et Hegel insiste sur la façon dont, à partir de ce recueil empirique de la totalité des aspects d'une chose, Aristote en dégage, avec maîtrise, le concept spéculatif (cf. *ibid.*, pp. 511-513). On retrouve ici l'alliage de complétude empirique et de sens spéculatif qui fait, aux yeux de Hegel, tout le prix de l'aristotélisme. Maintenant, si une telle manière de procéder permet bien d'atteindre « une série de concepts déterminés » à haute teneur spéculative, elle interdit cependant de parvenir à « l'unité », au « concept qui les unifie absolument », lequel « n'a pas été mis en valeur » (*ibid.*, pp. 607 *sq.*) par Aristote, pas même au niveau de sa métaphysique. Et c'est en cela que réside « la *déficience* de la philosophie aristotélicienne » (*ibid.*, p. 607), qui a suscité chez les philosophes grecs ultérieurs « le besoin d'une philosophie systématique » (*ibid.*, p. 610) dans laquelle le particulier soit effectivement compris dans et à partir du principe universel. Tel est en effet, aux yeux de Hegel, le besoin qui anime la deuxième grande phase de la philosophie grecque (après la première que conclut Aristote), celle du stoïcisme et de l'épicurisme, lesquels, de par l'unilatéralité et le dogmatisme qui les caractérisent, s'avéreront toutefois incapables de le satisfaire authentiquement. Et si l'on observe enfin que la troisième et dernière phase de la philosophie grecque, celle du néoplatonisme, ne parviendra pas davantage à la véritable systématicité (cf. par exemple V 6, p. 136), il faut en conclure que, décidément, celle-ci demeurait, aux yeux de Hegel, un objectif hors de portée pour la philosophie grecque dans son ensemble.

43. V 6, p. 270. Hegel débute l'exposé qu'il consacre à la pensée anaxagoréenne par les mots suivants : « C'est ici seulement qu'une lumière commence à poindre (faiblement encore il est vrai) : l'entendement est reconnu comme le principe » (LHP 1, p. 197).

44. LHP 2, p. 239. Pour plus de détails, on se reportera à l'exposé que fait Hegel de la pensée des sophistes et de celle de Socrate (cf. *ibid.*, pp. 241 *sq.* et 273 *sq.*).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

dant la théorie aristotélicienne de la substance absolue, c'est-à-dire du divin, il observe : « Si dans les temps modernes, il a paru *nouveau* de définir l'essence absolue comme pure activité (*als reine Tätigkeit*), cette apparence de nouveauté procède, nous le voyons, de l'ignorance du concept aristotélicien »[45], et il ajoute : « il n'y a pas d'idéalisme supérieur à celui-là »[46]. Bref, la détermination moderne de l'essence absolue en termes d'activité se trouve déjà chez Aristote, exprimée dans sa théorie métaphysique de l'Idée : on a là affaire à une « détermination conforme aux déterminations modernes »[47]. Certes, Hegel admet, toujours dans son commentaire de la *Métaphysique*, que « le langage présent de la philosophie n'est pas celui dans lequel Aristote s'exprime ; mais, assure-t-il, c'est fondamentalement tout à fait la même manière de voir »[48]. D'où cette conclusion : « De tous les Anciens, Aristote est celui qui mérite le plus d'être étudié. »[49]

Qu'en est-il donc de la métaphysique aristotélicienne et du concept de l'Idée qu'elle recèle pour que Hegel croie pouvoir y trouver une conception qui est au plus proche de la perspective moderne dans son aboutissement idéaliste le plus accompli ? Le moment est en effet venu de nous tourner vers la lecture qu'en livre Hegel.

Le premier point qui doit à ce sujet nous retenir, c'est précisément le fait que, ainsi que nous venons de le voir, Hegel découvre dans cette métaphysique un idéalisme et même l'idéalisme le plus abouti. En fait, c'est toute la philosophie d'Aristote (exception faite de sa logique[50]) qui est placée par Hegel sous le signe d'un tel idéalisme, mais sa métaphysique en constitue à ses yeux incontestablement le noyau, à partir duquel il irrigue largement les autres parties de sa pensée, philosophie de la nature et philosophie de l'esprit (même si cet idéalisme tend à s'affaiblir là où Aristote en vient davantage à la considération du singulier). C'est dire si, comme cela a été déjà signalé, Hegel s'oppose à une certaine image traditionnelle de la pensée aristotélicienne qui en fait une philosophie foncièrement réaliste et empiriste, s'opposant à la veine idéaliste de celle de Platon. Il y a bien chez Aristote, on l'a observé, une « manière » empiriste de philosopher que Hegel relève, mais il s'agit d'un empirisme tel que, loin de contrevenir à l'idéalisme, il débouche au contraire sur « la spéculation la plus approfondie [et sur] l'idéalisme »[51]. Il faut donc dire, pour Hegel, que c'est la même perspective idéaliste qui est à l'œuvre chez Platon et Aristote. Mieux, ils constituent *ensemble*, à ses yeux, un seuil décisif dans le développement de l'idéalisme philosophique,

45. LHP 3, p. 524.
46. *Ibid.*, p. 525.
47. *Ibid.*, p. 527.
48. *Ibid.*, p. 532.
49. *Ibid.*, p. 610.
50. Cf. ci-dessus, en particulier la note 11.
51. LHP 3, p. 500. Cf. ci-dessus, note 42.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

celui où, après les déterminations encore toutes immédiates et abstraites de l'Idée chez les présocratiques, après l'accent mis sur l'activité subjective de penser chez les sophistes et Socrate, l'idéalité fondamentale de l'être accède avec eux à la conscience explicite et à l'objectivité réfléchie sous l'appellation d'idée : en celle-ci, c'est désormais la pensée qui se pense et se détermine elle-même en tant qu'elle forme l'essence déterminée de toutes choses, ce qui, du coup, constitue le point de départ de la science philosophique proprement dite [52].

Ce n'est donc pas l'opposition du réalisme à l'idéalisme qui différencie Aristote de Platon, mais bien, au sein d'un même idéalisme, *le degré de pénétration dans l'appréhension de l'idée*. Et, sur ce point, la thèse de Hegel, répétée à de multiples reprises dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, est parfaitement claire : Aristote a été plus loin et plus profond que son maître Platon. En quoi consiste cette supériorité d'Aristote ? Pour l'essentiel en ceci que si tous deux ressaisissent bien l'idée comme universel en soi déterminé et concret, chez Platon, toutefois, cette universalité demeure quelque chose de strictement « objectif » et, par là, d'« inerte », à quoi manque « l'activité de l'effectuation (*die Tätigkeit der Verwirklichung*) », là où, dans la conception aristotélicienne de l'idée, apparaît en revanche le « principe de la vitalité, de la subjectivité », c'est-à-dire le caractère intrinsèquement *actif* de l'idée, ce que Hegel nomme son « effectivité (*Wirklichkeit*) » [53]. On pourrait en somme dire, en paraphrasant un passage célèbre de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, qu'avec Platon on a affaire à l'idée en tant que « résultat nu », coupé du processus de sa réalisation, tandis qu'Aristote, pour sa part, l'appréhende en même temps dans « son devenir » et, par là seulement, de manière authentiquement effective [54]. C'est ce point qu'il nous faut à présent clarifier en examinant la manière dont Hegel le développe et l'argumente dans sa lecture de la métaphysique aristotélicienne.

52. Cf. sur ce point la division de la première période de la philosophie grecque : de Thalès à Aristote, LHP 1, p. 35.

53. LHP 3, p. 517. On ne peut qu'être ici frappé par le renversement des préférences que l'on observe par rapport à ce qu'on trouvait dans les premiers textes d'Iéna. Ainsi, dans l'article sur le *Droit naturel* de 1802, on voit Hegel affirmer explicitement la « vitalité supérieure » de Platon par rapport à Aristote (G.W.F. HEGEL, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972, p. 63). Loin d'être une simple péripétie anecdotique, ce renversement doit être, à notre sens, mis en relation directe avec l'importante mutation qui s'opère dans la pensée de Hegel durant la période d'Iéna et qui le conduit à la mise en place de son système de la maturité (cf. sur ce point notre *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1982). Il est à cet égard significatif que, comme le relevait déjà R. Haym, Hegel, durant les dernières années du séjour à Iéna, alors même qu'il met en chantier la *Phénoménologie de l'esprit*, se soit « jeté avec zèle dans l'étude des écrits du Stagirite » (R. HAYM, *Hegel et son temps*, trad. P. Osmo, Paris, Gallimard, 2008, p. 288), étude dont témoigne une traduction de sa main de quelques extraits du *De Anima* datant de 1805 (cf. sur ce point W. KERN, « Eine Übersetzung Hegels zu *De Anima* III, 4-5 », in *Hegel-Studien*, Bd 1 (1961), pp. 49-88).

54. Cf. PhE, p. 59.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

Il fait démarrer cette lecture sur la définition que donne de la « philosophie pure ou métaphysique » le début du livre gamma de la *Métaphysique* qu'il traduit de la façon suivante : il s'agit de « la science de ce qui est pour autant qu'il est, et de ce qui lui revient en et pour soi-même »[55]. Définition qu'il explicite en se référant aussitôt à *Métaphysique*, zêta 1 : « C'est à la détermination de ce qu'est cette essence (*dies Wesen*) – à la connaissance de cette *substance* (οὐσία) – qu'Aristote s'attache avant tout »[56], par où l'on voit qu'il soude directement l'une à l'autre, et sans du tout problématiser le passage de la première à la seconde, la question de l'être et la question de la substance. Ce qui ne veut pas dire qu'il laisse ce passage sans justification. Il précise en effet un peu plus loin que par « *ce qui est* », qui forme l'objet propre de la métaphysique, Aristote entend non pas « le pur être » identique au néant, « cette abstraction qui est essentiellement seulement le passage de l'un dans l'autre », c'est-à-dire le devenir, le pur changement thématisé par Héraclite contre lequel il polémique, mais bien « la substance, [c'est-à-dire] l'idée »[57]. En fait, la pensée métaphysique d'Aristote est, aux yeux de Hegel, déjà bien trop évoluée et avancée pour porter sur la question de l'être pur, catégorie la plus pauvre et la plus abstraite qui soit. Son propos, c'est de s'interroger sur « ce qui est » et, prioritairement, sur la substance. Cela dit, poursuit Hegel, si Aristote s'oppose bien au pur changement d'Héraclite, cela ne signifie pas qu'il exclut de la substance ou de l'idée toute espèce de changement, car il s'oppose tout aussi bien aux éléates – et, à leur suite, aux pythagoriciens et à Platon – qui, pour leur part, proscrivent le changement au sein de l'universel. Contre ceux-ci, il fait en effet valoir l'*activité* de la substance, laquelle implique le changement. Ainsi, à prendre les choses de manière positive, il faut dire qu'Aristote, dans sa conception de la substance, *unifie* les traditions héraclitéenne et éléate – formant ainsi ce que Hegel appelle un « nœud »[58] dans le développement de la philosophie grecque – en ce sens que chez lui la substance, en tant que foncièrement active, est bien sujette au changement, mieux : elle *est* changement, mais « changement en tant que demeurant identique à soi », changement « posé à l'intérieur de l'universel en tant que chan-

55. LHP 3, p. 516.
56. *Ibid.*
57. *Ibid.*, p. 518.
58. Une doctrine philosophique, explique Hegel, peut être considérée comme constituant un « nœud (*Knoten*) » dans la mesure où elle intègre en elle les principes unilatéraux des doctrines antérieures en les ramenant à des « moments », des « éléments » du principe « plus haut, plus concret » qu'elle-même promeut, étant entendu qu'il ne s'agit dès lors pas de l'unification extérieure d'un éclectisme, mais bien d'une « unité véritable », constituant « l'identité absolue accomplie [des] différences » qu'elle unifie en elle (cf. V 6, pp. 229-230). Aristote constitue un tel « nœud », dans la mesure où, comme déjà Platon avant lui, mais de façon plus accomplie que celui-ci, il opère « la réunion de ceux qui l'ont précédé » (cf. LHP 1, p. 34).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

gement égal à soi-même »[59]. Qu'est-ce à dire ? Au niveau où nous nous trouvons dans notre approche, nous pouvons relever ces deux points : 1) dans le changement qui la caractérise en tant qu'active, la substance *se maintient*, elle *se conserve*, et ce par opposition au pur changement héraclitéen dans lequel « la conservation de soi dans le changement n'est pas encore contenue »[60] : à celui-ci manque encore, observe Hegel, « la détermination de l'identité à soi, la solidité (*Festigkeit*), l'universalité »[61], bref il y manque un « soi » qui, tout en changeant, se maintient dans son changement même ; 2) dans son changement, la substance *se détermine et se réalise* : son maintien de soi dans le changement n'a rien de statique et d'indifférent, elle s'y trouve engagée dans un procès *d'autodétermination et d'autoréalisation* dont elle constitue tout à la fois « le principe moteur (*das Bewegende*) » et « la fin (*der Zweck*) »[62], et, précisons-le : le principe moteur en tant qu'elle en constitue la fin. « Ceci, conclut Hegel, est la *détermination principale* qui importe chez Aristote. »[63] Et c'est par conséquent sur elle qu'il s'agit de se pencher : qu'en est-il donc de la substance aristotélicienne en tant qu'elle est, selon la lecture qu'en fournit Hegel, substance active qui, tout en changeant, demeure identique à soi et se conserve dans ce changement, formant ainsi un « soi » engagé dans le processus de son autodétermination au sein duquel il se réalise ?

Hegel poursuit son examen en recourant aux notions aristotéliciennes de *puissance* et d'*acte* (δύναμις et ἐνέργεια), dont il remarque que « ce sont là des déterminations qui se rencontrent partout chez Aristote, et qu'il faut connaître pour le comprendre »[64]. Comme on le sait, Aristote leur consacre un livre complet de sa *Métaphysique*, le livre thêta, et les met en œuvre dans la théorie de la substance qu'il y développe. Il convient de tout d'abord relever les équivalences que Hegel met en place dans son explication de ces deux notions clés de l'aristotélisme et l'extension très large que, ce faisant, il leur confère. La δύναμις, commence-t-il par observer très classiquement, réfère à la *matière*, qui est de l'ordre de la « possibilité (*Möglichkeit*) », de la « faculté (*Vermögen*) », de la « disposition (*Anlage*) » ; elle est, poursuit-il, « l'en soi, l'objectif » et, par suite, « l'universel abstrait en général, l'idée [qui] est seulement *potentia* », c'est-à-dire « l'essence (*Wesen*) » dont il précise qu'elle « est seulement en soi, seulement possibilité, […] sans [la] forme infinie »[65]. Quant à l'ἐνέργεια, elle est pour sa

59. LHP 3, p. 518.
60. *Ibid.*
61. *Ibid.*, p. 517.
62. Cf. *ibid.*, pp. 517 *sq*.
63. *Ibid.*, p. 518.
64. *Ibid.*
65. *Ibid.*, pp. 518 *sq*.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

part la « forme », « le principe formateur », et comme telle, enchaîne Hegel, « activité (*Tätigkeit*) », « l'effectuant » qui confère « effectivité (*Wirklichkeit*) », « la pure efficience (*Wirksamkeit*) à partir de soi », soit encore « la négativité qui se rapporte à soi » ou, « plus concrètement, subjectivité »[66]. On le constate sans peine, c'est à un élargissement considérable des notions aristotéliciennes de puissance et d'acte que procède Hegel, élargissement au sein duquel il se les *approprie* en les réfléchissant à la lumière de catégories modernes qui n'appartiennent en rien à la lettre de l'aristotélisme. Nous aurons à revenir sur cet acte d'appropriation lorsque, à la fin de notre étude, nous nous interrogerons sur le sens global et la légitimité de l'interprétation hégélienne de la métaphysique d'Aristote. Pour l'instant, contentons-nous de relever deux points que signale encore Hegel et qui importent pour la suite de son exploration de la substance aristotélicienne : **1.** Tout étant, et donc la substance, comporte à la fois matière et forme ou, plus exactement, puissance et acte ; c'est même, assure Hegel, le cas de la substance absolue, à ceci près – et c'est un point essentiel qu'il nous faudra soigneusement préciser – qu'en elle, elles ne sont pas « séparées l'une de l'autre », car « ce qui est véritablement objectif comporte à vrai dire aussi en soi l'activité, de même que ce qui est véritablement subjectif comporte aussi la δύναμις »[67] ; **2.** contrairement à ce qu'on croit vulgairement, la substance, si elle comporte bien en elle de la matière à titre de substrat, d'ὑποκείμενον du changement dont elle est le siège, ne se réduit en aucun cas à la matière : celle-ci, à titre de simple possibilité, ne constitue pas le substantiel ; seule l'énergie de la forme lui confère l'effectivité, et « pour qu'elle [la matière] soit véritablement, il faut la forme, l'activité »[68] ; par quoi, comme on le voit, Hegel entérine le primat aristotélicien de l'acte sur la puissance et est, du même coup, à cent lieues de réduire la substance aristotélicienne au pur et simple ὑποκείμενον.

C'est sur la base de l'explicitation des notions d'acte et de puissance que nous venons de rapporter que Hegel va accomplir un pas supplémentaire qui consiste dans l'établissement d'une sorte de typologie des différents modes de la substance qui se rencontrent chez Aristote. Mais avant cela, il revient sur la différence entre les versions platonicienne et aristotélicienne de l'idée, car, sur ce point aussi, la distinction puissance/acte lui permet de préciser les choses, et d'une façon dont nous allons voir qu'elle n'est pas sans intérêt pour sa compréhension de la substance chez Aristote. On pourrait résumer les choses de la façon suivante : là où l'idée chez Platon est davantage placée sous le signe de la δύναμις, en revanche, telle que conçue par Aristote, elle apparaît davantage caractéri-

66. *Ibid.*
67. *Ibid.*, p. 519.
68. *Ibid.*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

sée par l'ἐνέργεια. Ce qui veut dire ceci : avec l'idée platonicienne, explique Hegel[69], nous avons principalement affaire à un universel, à une unité dans laquelle « le moment de l'effectivité », s'il ne fait pas entièrement défaut, semble toutefois « passer à l'arrière-plan ». D'une part, en effet, l'idée platonicienne est bien, dans son principe, une unité négative, une unité d'opposés qui les réunit en soi en supprimant leur opposition. Toutefois, ce qui caractérise cette unité – et en cela consiste son manque –, c'est que sa négativité – son « principe négatif » – n'est pas, comme dit Hegel, « *immédiatement* exprimée »[70] en elle : elle n'y apparaît pas en tant que telle, de sorte que l'idée platonicienne se présente à cet égard comme une égalité à soi abstraite, unilatéralement affirmative et, à ce titre, dépourvue d'effectivité véritable. Chez Aristote, par contre, c'est cette effectivité qui est mise en relief, c'est-à-dire l'énergie effectuante dans son caractère intrinsèquement négatif. Car le propre de l'acte est de séparer : placée à l'enseigne de l'acte, l'idée devient, interprète Hegel, l'activité négative de se scinder et de se différencier, c'est-à-dire de se départir de la simplicité abstraite de son « être-pour-soi » pour y faire apparaître le moment de l'altérité et de l'opposition et, par là, de le supprimer tout aussi bien du même coup[71]. En quoi, dans sa conception de l'idée, Aristote vient bien, comme on l'a vu, adjoindre au moment du résultat inerte le processus vivant de son devenir.

Mais c'est la manière dont, prenant appui sur les rapports qui se nouent entre puissance et acte, Hegel s'engage dans l'analyse de la typologie aristotélicienne des différents modes de la substance qui doit principalement nous retenir, car c'est là qu'apparaît de la façon la plus explicite et la plus complète la teneur de sa lecture de la doctrine aristotélicienne de la substance et de l'actualité – la modernité – qu'il lui reconnaît. Nous ne nous attarderons pas sur les deux premiers types de substances qu'il distingue et qui relèvent tous deux de l'ordre des substances finies, pour nous concentrer sur le cas de la substance absolue qui constitue « le point *suprême* »[72] de cette doctrine, auquel Hegel consacre d'ailleurs les plus amples développements.

Il commence par remarquer comment Aristote, en philosophe ancien qu'il est, ne constitue pas un *système* des substances : « elles apparaissent chez lui davantage comme une série de différentes espèces de substances considérées l'une après l'autre que comme réunies en un système »[73]. Les deux premières espèces

69. Cf. *ibid.*, p. 520.
70. Nous soulignons.
71. Référence est ici faite par Hegel au texte de *Métaphysique*, zêta 13, 1039 a 7, dans lequel Aristote écrit que « l'entéléchie sépare ». Inutile de préciser que nous avons une fois de plus ici affaire à une « appropriation » par Hegel du texte aristotélicien, la séparation de l'acte devenant avec lui l'expression de son activité négative et différenciante. Ce point sera encore précisé par la suite.
72. LHP 3, p. 524.
73. *Ibid.*, p. 521.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

de substances que, d'après Hegel, il répertorie dans cette série sont donc des substances finies, c'est-à-dire des substances composées dans lesquelles matière et forme – puissance et acte – se présentent comme *séparées* l'une de l'autre et *extérieures* l'une à l'autre. « C'est là ce qui constitue la nature du fini en général : la séparation de la forme, de l'extérieur, d'avec la matière. »[74] Certes, il s'agit de ne pas méconnaître la différence qui existe entre ces deux types de substances et, surtout, la progression que représente, selon Hegel, le passage de la première à la deuxième, qui tient à ce que, faisant intervenir la libre productivité de l'entendement, la deuxième espèce de substances finies se caractérise par une intégration supérieure des moments de l'agent, de la forme et du but au sein du changement : ici, « l'activité [qui est celle de l'entendement, du νοῦς] contient ce qui doit devenir »[75] et, en conséquence, l'énergie se détermine plus précisément comme « entéléchie », dont Hegel observe qu'elle est « la même détermination conceptuelle que l'énergie, mais en tant que cette dernière est activité libre et a sa fin en soi-même, qu'elle se la pose à soi-même, et est active pour se la poser »[76]. Reste qu'à même cette deuxième sorte de substances « il y a encore une matière qui est différente de l'activité, bien que toutes deux soient liées » et que l'entendement y a « encore besoin de la matière à laquelle il n'est pas encore identique », mais qui « est présupposée »[77]. Ce qui conduit à l'examen du troisième type de substance, la substance absolue, où cette finitude est résorbée.

L'interprétation que livre Hegel de la substance absolue – du divin – chez Aristote est d'une grande originalité et d'une haute teneur spéculative. Elle tient pour l'essentiel en ceci qu'il y voit ce dans quoi « δύναμις, ἐνέργεια et ἐντελέχεια sont unies »[78], non pas donc que la δύναμις, la possibilité, soit en elle purement et simplement éliminée, mais bien qu'elle y est *une* avec l'ἐνέργεια, l'acte ou l'effectivité. Certes, Hegel sait bien qu'Aristote détermine la substance absolue comme acte pur, et il s'émerveille de cette détermination qui, promouvant le caractère foncièrement actif du vrai, fait, à ses yeux, toute la modernité de la conception aristotélicienne de la substance absolue. Mais il faut bien voir ce que recouvre exactement, selon lui, cette détermination et la manière dont il l'analyse. Or, encore une fois, il ne s'agit pas d'y voir l'absence de toute δύναμις, même s'il est clair qu'il ne saurait plus être question de matière proprement dite dans la substance absolue qui est « *sans matière* »[79]. En fait, assure Hegel, ce à quoi

74. *Ibid.*
75. *Ibid.*, p. 523.
76. *Ibid.*, p. 524. Il semble donc que ce que Hegel a en vue dans ce deuxième type de substances finies, ce sont celles qui résultent de l'activité finalisée de la pensée, comme typiquement les produits de la τέχνη.
77. LHP 3, p. 524.
78. *Ibid.*
79. *Ibid.*, p. 525.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

nous avons affaire avec elle, c'est à ce qui « dans sa possibilité a aussi l'effectivité » ou, mieux, à la substance « dont l'essence (*potentia*) est l'activité elle-même »[80]. Car il est, à ses yeux, primordial de maintenir dans l'activité pure caractéristique de la substance absolue l'élément potentiel – la pure possibilité – de l'essence, c'est-à-dire de l'universel et de l'identité à soi, si, comme on l'a vu précédemment, on ne veut pas régresser vers l'héraclitéisme d'un pur changement sans aucun maintien de soi. Mais cette identité à soi essentielle de la substance absolue, qui est donc sa dimension de « solidité » et de permanence, est à son tour foncièrement distincte de ce qu'on observe à cet égard dans les idées platoniciennes dans lesquelles on trouve certes cette fois le repos de l'essence, mais un repos excluant le mouvement propre à l'activité de l'acte et qui constitue à ce titre une simple δύναμις dépourvue d'effectivité, une universalité encore abstraite qui n'est pas au principe de sa détermination. On le voit, ce qui fait pour Hegel tout le prix de la substance absolue chez Aristote, c'est la façon dont elle unit de la façon la plus étroite δύναμις et ἐνέργεια, l'élément stable et en repos de l'essence et la mobilité intrinsèque de l'acte – « l'absolu est dans son repos en même temps activité absolue »[81] –, et ceci de telle façon qu'il ne faut nullement voir dans cette unité une quelconque juxtaposition des deux – tout d'abord une essence et, ensuite, son effectuation –, mais bien la formule de ce dont *l'essence même est de s'effectuer et de se déterminer*, de ce qui donc est *en soi effectuation et réalisation de soi*, sans aucun renvoi à une essence préalable et toute faite sur laquelle viendrait simplement se greffer l'acte[82]. Tel est très exactement ce que Hegel lit dans la définition aristotélicienne de la substance absolue qu'il trouve en *Métaphysique*, lambda 7, et qu'il rend de la façon suivante : « elle est le *non-mû*, l'immobile et l'éternel, mais qui est en même temps *moteur*, activité pure, *actus purus* »[83], définition par laquelle, à ses yeux, Aristote anticipe de façon remarquable sur le concept le plus moderne du vrai, celui que lui-même, Hegel, s'attache à promouvoir et que la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* caractérise pour sa part comme celui de « la substance vivante », de la substance qui, dans son effectivité, est « tout autant sujet ». On notera d'ailleurs sur ce point que Hegel évoque à propos de la substance absolue aristotélicienne la notion proprement moderne d'*esprit* (*Geist*), esprit dont il remarque qu'en lui « l'énergie *est* la substance même »[84].

80. *Ibid.*
81. *Ibid.*
82. C'est dans ce contexte que Hegel reprend la thèse aristotélicienne du primat essentiel de l'acte sur la puissance (cf. LHP 3, p. 526), écrivant dans une phrase librement traduite d'Aristote (cf. *Métaphysique*, 1072 a 10) : « car l'essence première absolue est ce qui demeure toujours égal à soi dans une égale efficience (*in gleicher Wirksamkeit*) ».
83. LHP 3, p. 524 (*Métaphysique*, 1072 a 25-26).
84. *Ibid.*, p. 525 ; nous soulignons.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

La substance absolue d'Aristote n'est donc pas, à la différence des idées platoniciennes, simplement immobile et en repos, ou, plus exactement, son immobilité, qui correspond à son essence, à son identité à soi essentielle, consiste en ceci qu'elle est de part en part énergie, mouvement, activité, efficience pure, en l'espèce le mouvement de sa propre effectuation, de sorte qu'elle procède entièrement d'elle-même, de son propre acte, sans rien qui y soit présupposé. Un tel mouvement, enchaîne Hegel, est déterminé par Aristote comme *mouvement circulaire* (*im Kreise*)[85], thèse par laquelle il relie de la façon la plus étroite la substance absolue et ce qu'Aristote dit par ailleurs du « premier ciel », la sphère des étoiles fixes, qu'il caractérise en effet par le mouvement parfaitement circulaire et qui est à ce titre ce dans quoi le divin se rend *visible*[86]. Ce qui veut donc dire que Hegel associe de la façon la plus stricte la substance absolue *et sa manifestation* dans le premier ciel. Il importe de bien voir sur quoi repose le lien ainsi établi : il ne s'agit de rien d'autre que de l'effectivité de la substance absolue dont la lecture qu'en livre Hegel continue ainsi de s'approfondir et de s'enrichir. C'est, rappelle-t-il en effet, par son effectivité que la substance absolue est en mesure d'être cause première, faisant ainsi référence à la thèse aristotélicienne du primat de l'acte sur la puissance[87], car, remarque-t-il en paraphrasant Aristote, « comment quelque chose pourrait-il être, si rien n'était cause selon l'effectivité (μηδὲν ἔσται ἐνεργείᾳ αἴτιον) »[88] ? Bref, la substance absolue est ce « qui fait entrer dans l'effectivité, dans le mode objectif »[89] : elle est, dans sa pure effectivité, foncièrement *efficiente*. Mais, de par le rapport à soi qui la caractérise essentiellement, cette efficience productrice de tout être est en vérité *production de soi*, elle est, circulairement, *retour à soi*[90] : en faisant entrer dans le mode objectif, comme dit Hegel, c'est *elle-même* que la substance absolue objective. Mieux, elle n'est en fin de compte, dans son effectivité efficiente, rien d'autre que le mouvement de sa propre objectivation ou manifestation, lequel, selon la perspective aristotélicienne, donne tout d'abord lieu au premier ciel. Ainsi celui-ci constitue-t-il, dans sa parfaite circularité, la manifestation, la réalisation objective de la substance absolue qui n'est elle-même, dans sa stricte efficience, rien d'autre que le processus de sa propre phénoménalisation. Nous avons affaire avec lui au « Dieu visible », au Dieu qui, « en tant que Dieu vivant, éclate dans l'univers »[91] et qui existe donc tout aussi bien « par le fait

85. Cf. *ibid.*, p. 527.
86. On pourra se reporter sur ce point aux éclaircissements de P. Aubenque concernant la présence chez Aristote d'une théologie astrale (cf. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF (« Quadrige »), 1991, pp. 335 *sq.*).
87. Cf. ci-dessus, note 82.
88. LHP 3, p. 526 (cf. *Métaphysique*, 1071 b 28-29).
89. LHP 3, p. 527.
90. Cf. *ibid.*
91. *Ibid.*, p. 534. « Gott, als lebendiger Gott, ist das Universum ; im Universum bricht Gott als

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

(ἔργῳ) », « *realiter* dans la nature visible »[92]. D'où la déclaration de Hegel : « [chez Aristote], les deux modes de présentation de l'absolu sont la raison pensante et le ciel éternel », celle-là constituant, comme « raison retournant [circulairement] en soi », le « centre (*Mitte*) » qui s'objective dans la sphéricité de celui-ci[93].

Reste alors à déterminer plus précisément le mode de cette efficience de la substance absolue. Hegel, suivant ici pas à pas, pratiquement phrase par phrase, le texte de *Métaphysique*, lambda 7, va entamer la dernière étape de son interprétation de l'effectivité essentielle de la substance absolue aristotélicienne. La substance absolue, observe-t-il, meut en tant que *cause finale*, en tant que, dans son immobilité essentielle, elle est l'*objet* du désir et de la pensée (plus exactement, du désir de la pensée) et, comme telle, elle est ce qui est beau et bien, non pas, ainsi que l'écrit Aristote, qu'elle apparaisse comme belle et bonne parce qu'elle est désirée, mais, inversement, elle est désirée parce qu'elle apparaît et se donne *objectivement*, *en toute autonomie*, ainsi. Maintenant, cette fin que constitue la substance absolue et qui forme « le vrai principe » est, selon le Stagirite, de l'ordre du *penser*, car ce qu'elle met en mouvement c'est essentiellement la pensée[94] et « la pensée n'est mue que par ce qui est du pensé »[95]. Tout le travail interprétatif de Hegel va consister à établir sur cette base qu'il y a *identité* entre ce qui meut (la substance absolue, la pensée immobile, contenu et fin du mouvement de la pensée qui la désire) et ce qui est mû (la pensée en mouvement tendant vers la substance absolue), de montrer, en d'autres mots, qu'à travers tout ce dispositif la pensée désirante est en réalité *le fait de la pensée absolue elle-même* (de la substance absolue qui est « penser »), de sorte qu'en stricte conformité avec les déterminations modernes (*mit neueren*

lebendiger Gott aus », dit le texte allemand (G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd 19, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971, p. 167). P. Garniron omet le deuxième membre de la phrase dans sa traduction.

92. LHP 3, p. 527.

93. *Ibid.* Comme le fait remarquer P. Garniron dans une note de sa traduction (LHP 3, p. 527, note j), la qualification par Hegel de la substance absolue en termes de *Mitte* (centre, milieu, moyen terme) repose sur la leçon du texte de la *Métaphysique* fournie par l'ancienne édition d'Érasme (dite de Bâle) utilisée par Hegel, laquelle diffère de la leçon fournie par les éditions plus récentes, comme celle de D. Ross à laquelle est conforme la traduction française de J. Tricot (cf. *Aristotle's Metaphysics. A revised Text with Introduction and Commentary*, by W.D. Ross, 2 vol., Oxford, Clarendon, 1924 ; ARISTOTE, *La Métaphysique*, trad. J. Tricot, 2 vol., Paris, Vrin, 1986). À la lumière de cette dernière édition de Ross, le terme aristotélicien de μέσον en 1072 a 24 (que Hegel traduit par *Mitte*) ne doit pas être attribué à la substance absolue, mais bien au premier ciel en tant qu'« intermédiaire » entre la substance absolue et les substances sensibles corruptibles.

94. Non pas simplement la pensée consciente, mais la pensée en tant qu'elle forme plus largement l'essence de tout être et de toute réalité : « La philosophie spéculative d'Aristote est précisément cela, déclare Hegel : considérer toutes choses de façon pensante, transformer toutes choses en pensées. Aristote pense les objets, et en ce qu'ils sont en tant que pensées, ils sont dans leur vérité : c'est là leur οὐσία » (LHP 3, p. 532).

95. LHP 3, p. 528.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

Bestimmungen gleichlautend)[96] la substance absolue chez Aristote ne doit pas être conçue comme simple objet, simple contenu inerte de la pensée qui tend vers elle – un simple en-soi –, mais qu'elle est foncièrement *active*, pensée qui tend activement vers elle-même, et, comme telle, « produit de la pensée »[97], c'est-à-dire pensée qui se produit elle-même : « il [le contenu objectif que forme la substance absolue dans son immobilité essentielle] est non-mû, *et ainsi complètement identique avec l'activité du penser*. Ici, dans le penser, cette identité est ainsi présente ; cela qui est mû et ce qui meut est le même »[98]. Dit en d'autres termes encore, si la pensée absolue est bien le but, elle ne l'est pas simplement à titre objectif, en quelque sorte extérieurement à elle-même, mais elle l'est *subjectivement* : *à elle-même et pour elle-même but*. C'est ce que soutient Hegel en s'appuyant sur Aristote qu'il traduit en l'occurrence de la manière suivante : « Que le en-vue-de-quoi appartient au non-mû, c'est ce que montre le concept. »[99]

Tel est donc le cheminement interprétatif par lequel Hegel rejoint la plus haute détermination conférée par Aristote à la substance absolue, celle de « *penser du penser* »[100], détermination qu'il comprend, ainsi qu'on vient de le voir, comme désignant un rapport essentiellement actif et productif à soi, rapport qu'il caractérise encore, à la suite d'Aristote, comme « nécessaire », c'est-à-dire immuable et éternel, ne pouvant être autrement qu'il n'est, et auquel, selon la fameuse déclaration de ce dernier, « le ciel est suspendu, ainsi que la nature tout entière »[101]. Il nous reste, pour boucler notre parcours, à examiner de quelle manière Hegel envisage ce « moment principal (*Hauptmoment*) de la philosophie aristotélicienne »[102].

En fait, dans la ligne de ce qu'il vient de développer, il nous invite à bien voir en quoi consiste exactement l'*excellence* de ce moment suprême, ce à quoi il s'attache à travers une lecture serrée de *Métaphysique* lambda 7, 1072b 18-30. Dans la pensée de la pensée, il y a *identité* de ce qui pense et de ce qui est pensé (en termes modernes, du subjectif et de l'objectif). Mais il semble alors qu'il y ait là une réceptivité, une passivité de la pensée qui se reçoit et se possède comme objet (le texte aristotélicien en 1072 b 20 parle en effet de μετάληψις que Hegel rend par *Aufnahme*, accueil, réception), ou, plus précisément, que pour pouvoir se penser elle-même la pensée doive se recevoir passivement comme objet[103].

96. Cf. *ibid.*, p. 527 (« On en croit à peine ses yeux », observe Hegel à ce propos, *ibid.*, p. 528).
97. LHP 3, p. 528.
98. *Ibid.* ; nous soulignons.
99. *Ibid.* (cf. *Métaphysique*, 1072 b 1-2).
100. LHP 3, p. 530.
101. *Ibid.*, p. 529 (cf. *Métaphysique*, 1072 b 13-14).
102. LHP 3, p. 530.
103. Cf. *ibid.*, p. 529.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

Mais il n'en est rien et il n'y a là nulle véritable passivité, car la possession, l'avoir de soi ici en jeu est strictement un avec l'*efficience de la pensée*, c'est-à-dire que la pensée ne se possède elle-même objectivement que dans la mesure où elle agit sur soi[104], de sorte que, comme l'écrit Hegel, « l'objet se renverse (*schlägt um*) en activité, en énergie »[105]. Bref, selon la lecture que Hegel fournit de ce passage clé de la *Métaphysique* d'Aristote, d'objet, il n'en est ici que *productivement*, dans et par l'*acte* de la pensée qui se produit elle-même, de telle manière, observe-t-il, qu'Aristote peut écrire que « cela (l'effectuer, l'activité) est plus divin que ce que la raison pensante (νοῦς) croit *avoir* de divin (le νοητόν) »[106], cette supériorité du νοῦς sur le νοητόν tenant ainsi à ce que celui-ci résulte en quelque façon de l'activité de celui-là. Et Hegel de commenter en conséquence : « Ce n'est pas le pensé qui est ce qui est plus excellent, mais l'énergie même du penser. »[107] Cette énergie autoproductive de la pensée, poursuit-il alors, qui est donc proprement pour Aristote ce qu'il y a de plus excellent et de plus admirable – qui est le divin même –, c'est ce qu'il définit comme θεωρία, c'est-à-dire, traduit Hegel, comme *spéculation*, en laquelle consistent dès lors *le bien et la jouissance suprêmes*, jouissance dont il dit qu'elle constitue l'état permanent de Dieu et à laquelle nous autres, hommes, n'accédons que quelquefois et pour de courts moments. Mais alors, prenons-y garde, la spéculation, telle qu'ainsi Aristote l'attribue par excellence au divin, n'a rien d'une simple contemplation passive, elle est au contraire, comme y insiste Aristote lui-même, foncièrement *vivante*, c'est-à-dire activité efficiente, l'acte en fin de compte par lequel, en se pensant, le divin ne cesse de s'engendrer lui-même et d'être, ainsi seulement, authentiquement égal à soi.

On l'aura noté, le passage de la *Métaphysique* que Hegel vient de soigneusement commenter n'est autre que celui qu'il cite, dans le texte original, à la fin de l'*Encyclopédie*. Il importe d'avoir ce commentaire présent à l'esprit pour saisir la signification exacte de cette citation à la place insigne que lui attribue Hegel dans son propre système. Ce que notre étude permet, nous semble-t-il, de soutenir sur ce point, c'est qu'elle ne signifie en tout cas pas un retour à l'antique, une quel-

104. Le texte de la *Métaphysique* auquel se réfère ici Hegel dit : « ἐνεργεῖ δὲ ἔχων » (1072 b 22-23), dans la traduction de Tricot : « l'intelligence est en acte quand elle est en possession de l'intelligible ». Hegel, pour sa part, le rend de la façon suivante : « Il [le penser] agit (*wirkt*) dans la mesure où il a », en l'assortissant du commentaire que voici : « sa possession est une avec son efficience (*Wirksamkeit*) » (LHP 3, p. 530). Ces formules doivent être toutefois correctement entendues : comme le montre en toute clarté la suite immédiate du texte dont nous poursuivons l'analyse ci-dessus, c'est l'*agir* qui se trouve ici posé comme la condition de l'avoir et qui est dès lors déclaré supérieur à celui-ci – plus excellent, plus divin que lui.

105. LHP 3, p. 529.

106. *Ibid.*, p. 530 (Hegel se réfère à *Métaphysique*, 1072 b 23).

107. LHP 3, p. 530.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

conque nostalgie du moment grec et de sa pensée dans le chef de Hegel, mais bien la mise en évidence par lui d'un texte qui, depuis l'Antiquité, anticipe à ses yeux, en l'exprimant de la façon la plus claire et la plus décidée, la conception proprement moderne du vrai et de l'absolu, un absolu qui, en tant qu'il est essentiellement Idée ou pensée, « se fait agissant […], s'engendre et jouit de soi éternellement comme esprit absolu »[108]. Tel est en effet, aux yeux de Hegel, le génie spéculatif d'Aristote dont il notait, au début de l'exposé qu'il lui consacre, que nul autre ne peut, en aucune époque, lui être comparé, et cela même si cette conception la plus vraie et la plus profonde de l'absolu qu'on découvre chez lui, il n'est pas parvenu – Antiquité oblige – à en faire la clé d'un *système* philosophique accompli.

C'est encore cette modernité d'Aristote que Hegel s'attache à mettre en relief lorsque, dans un dernier commentaire significatif, il revient sur l'identité essentielle de la substance absolue, cette identité qui s'est révélée être ultimement celle, spéculative, de la pensée avec elle-même. À bien y réfléchir, lâche-t-il, le terme d'identité ou d'unité ne convient pas ici : « Unité est une mauvaise expression ; elle est abstraction, simple entendement. La philosophie n'est pas un système de l'identité (*Identitätssystem*) ; cela est non-philosophique. »[109] Bien entendu, il ne s'agit pas ici pour Hegel de contester que l'unité avec soi caractérise bien la substance absolue aristotélicienne en tant que pensée de la pensée. Mais ce qu'il convient de bien voir, c'est à quelle sorte d'unité nous avons ici affaire. Ce que Hegel récuse, comme le montre explicitement le texte que nous venons de citer, c'est une unité abstraite, une « identité morte », ce qu'il appelle « la creuse identité d'entendement »[110], c'est-à-dire, dans le fond, une unité close, réduite à sa seule détermination unitaire et en coïncidence immédiate avec celle-ci. Si telle était l'identité qu'Aristote impute à la pensée absolue, observe Hegel, jamais il ne serait parvenu à l'« idée spéculative » qu'on trouve chez lui, c'est-à-dire, ainsi qu'on vient de le voir, à une idée qui est tout entière acte et activité, selon le caractère d'ἐνέργεια qu'il lui confère. Car – et voilà le point ici en cause – l'unité ou l'identité à soi qu'implique une telle énergie, c'est une identité qui, contrairement à celle qui vient d'être évoquée, comprend en soi la *différence*, mieux : qui comprend l'acte et le mouvement de la *différenciation* et qui est donc en celle-ci *en même temps* identique à soi (*im Unterscheiden zugleich identisch mit sich*[111]).

108. E III (édition de 1830), § 577.
109. LHP 3, p. 531. L'allusion critique au système schellingien de l'identité est ici transparente. Mais elle est aussi bien une autocritique dans la mesure où Hegel lui-même a pu faire sien un tel système lors des premières années de son séjour à Iéna (cf. sur ce point notre ouvrage *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, *op. cit.*).
110. LHP 3, p. 531.
111. *Ibid.*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

Qu'en est-il donc d'une telle différence ? Tel est le dernier point qu'il nous reste à élucider afin de parvenir à une vue complète de la lecture que livre Hegel de la substance absolue aristotélicienne. À vrai dire, le commentaire hégélien est ici extrêmement bref et allusif, et il peut être utilement complété par ce que Hegel dit par ailleurs de la conception aristotélicienne de la pensée à l'occasion de sa présentation du *De Anima*[112]. Pour notre part, nous n'entrerons pas dans le détail de ce dernier examen, qui mériterait à lui seul toute une étude, mais nous limiterons à ce qui intéresse le cas de la pensée absolue, ici seule en cause.

La différence qui nous occupe, celle qui intervient au sein de l'égalité à soi essentielle de la pensée absolue, est caractérisée par Hegel comme celle du νοῦς passif et du νοῦς actif, à laquelle il recourt pour l'appliquer au cas de la pensée absolue. Ce qui, remarquons-le, est en parfaite cohérence avec l'interprétation qu'il a jusqu'ici développée de la substance absolue comme unité accomplie de la possibilité et de l'effectivité, de la δύναμις et de l'ἐνέργεια. Car, nous l'avons vu, il est, à ses yeux, essentiel de maintenir ici une dimension potentielle : le νοῦς absolu est également puissance et il est alors νοῦς passif. Nous savons à quoi correspond ce moment potentiel au sein de la pensée absolue : au moment de son « en soi »[113], de son identité à soi *essentielle*, celle du νοῦς et du νοητόν, du sujet et de l'objet, constitutive, dans son immobilité, de sa solidité et de sa permanence, et en vertu de laquelle elle est l'universel, « capable de devenir toutes choses »[114], ce que Hegel caractérise encore trinitairement comme « le Père » qui est « tout en soi »[115], portant en soi la possibilité de toutes choses, c'est-à-dire de toute espèce de νοητά[116]. Mais, poursuit-il, ce n'est « qu'en tant que quelque chose d'actif (*erst als Tätiges*) » que la pensée absolue « est posée », qu'elle *est* authentiquement la vérité de toutes choses[117]. Autrement dit, elle ne saurait se limiter à être la simple possibilité de devenir toutes choses, c'est-à-dire νοῦς passif – en rester là, ce serait donner dans une conception chosique du νοῦς qui en fait à terme un simple objet inerte parmi les autres –, mais elle doit aussi,

112. Cf. *ibid.*, pp. 577 *sq*.
113. LHP 3, p. 531.
114. *Ibid.*, p. 580.
115. *Ibid.*, p. 531.
116. Rappelons ici que Hegel voit en Aristote un philosophe foncièrement idéaliste, qui œuvre, en l'approfondissant de manière décisive, dans la ligne de Platon et qui fait à ce titre de la pensée le noyau de tout être et de toute réalité (cf. sur ce point le texte cité à la note 94 ci-dessus). D'où son opposition à la conception empiriste courante du νοῦς passif comme une « *tabula rasa* » qui ne se remplirait que par l'action d'objets extérieurs : « C'est là, déclare Hegel, exactement le contraire de ce que dit Aristote », car « l'entendement n'est pas une chose, il n'a pas la passivité d'une tablette à écrire » ; ce qu'il dit en parlant du νοῦς comme d'un « livre non écrit », c'est qu'il « est tout en soi (*an sich*) », mais « n'est pas en lui-même (*in sich selbst*) cette totalité : tout comme un livre contient tout selon la possibilité, mais rien selon l'effectivité avant qu'on ait écrit dessus » (LHP 3, pp. 579 *sq.*).
117. Cf. LHP 3, p. 531.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

en tant que νοῦς actif, être la « force efficiente » de « produire (*machen*) toutes choses »[118] et, ainsi, de se produire elle-même. Or, nous l'avons vu, l'acte *sépare*[119] : l'activité de la pensée absolue implique la séparation de ce qui est en elle essentiellement un, implique donc qu'elle *se différencie* de l'identité encore immobile de son essence. Mais – et c'est le point essentiel sur lequel nous n'avons cessé d'insister – il ne faut pas concevoir dans le νοῦς absolu les deux moments du νοῦς passif et du νοῦς actif comme deux instances différentes qui s'ajouteraient et se juxtaposeraient extérieurement l'une à l'autre, de sorte qu'il y aurait, d'abord, le moment de l'essence universelle et immobile du νοῦς passif et, ensuite, le moment de la mobilité active et différenciante du νοῦς actif. Comme on l'a vu, δύναμις et ἐνέργεια sont en lui strictement un, ce qui, de façon plus explicite, veut dire ceci : l'acte est à l'origine, c'est lui qui constitue l'essence véritable du νοῦς absolu, de telle manière que le νοῦς passif doit être en celui-ci compris, *dans sa distinction même d'avec le* νοῦς *actif*, comme un moment ou un effet de ce dernier. Après avoir brièvement distingué et spécifié les deux instances du νοῦς passif et du νοῦς actif au sein du νοῦς absolu, Hegel ajoute en effet : « Pourtant, ce terme premier, le non-mû, en tant que différent de l'activité, en tant que passif, est quand même en tant qu'absolu, *l'activité même* »[120], raison pour laquelle, en se différenciant activement de soi, le νοῦς absolu ne s'annule pas, mais demeure au contraire identique à soi, « *im Unterscheiden zugleich identisch mit sich* », ainsi que nous le lisions plus haut. De fait, pareille activité *est* son essence même, de sorte qu'en elle il retourne circulairement à soi et est en elle auprès de soi : auprès de soi, donc, dans l'acte même de se différencier de soi, ce qui est la seule manière d'être authentiquement auprès de soi, véritablement et pleinement identique à soi. Et c'est là, dans ce concept d'un absolu qui *est* tout entier acte, mariant de la manière absolue qui vient d'être dite les moments adverses de la puissance et de l'acte, du possible de l'essence immobile et de la mobilité de l'énergie effectuante, c'est-à-dire encore de l'objectivité et de la subjectivité, selon les correspondances que Hegel établit entre ces différents termes, que réside, aux yeux de ce dernier, la plus grande gloire spéculative d'Aristote : par un tel concept, juge Hegel, il a atteint une profondeur spéculative insurpassable qui préfigure de la façon la plus explicite, pour qui sait du moins le lire de façon authentiquement philosophique, le concept moderne le plus accompli du vrai, celui que la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* caractérise en termes de « substance vivante », c'est-à-dire de substance qui est « tout autant » et « en vérité sujet ».

118. *Ibid.*, p. 580.
119. Cf. ci-dessus, note 71.
120. LHP 3, p. 531 ; nous soulignons.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

Comme annoncé, nous allons conclure en nous interrogeant brièvement sur la légitimité de la lecture développée par Hegel de la doctrine métaphysique de la substance absolue d'Aristote, c'est-à-dire sur la question de sa fidélité à la pensée de celui-ci. Premier point à relever à cet égard, c'est que Hegel ne néglige en aucune façon le texte aristotélicien ; au contraire, il le cite abondamment, le suit par moments véritablement à la trace, ainsi que nous l'avons noté, et se montre évidemment soucieux d'enraciner en lui la lecture qu'il en donne, même si – cela aussi nous l'avons indiqué – les éditions des œuvres d'Aristote sur lesquelles il se base sont le plus souvent des éditions anciennes qui présentent des variantes parfois notables par rapport aux éditions modernes[121]. Cela dit, il n'en reste pas moins vrai que Hegel interprète, mieux, qu'il *s'approprie* le texte aristotélicien, en introduisant dans le commentaire qu'il en fait des notions proprement modernes – comme, en particulier, celles de subjectivité et d'objectivité, ou encore de négativité –, lesquelles n'appartiennent pas au lexique aristotélicien, et qu'en procédant de la sorte il infléchit de toute évidence la doctrine aristotélicienne dans le sens d'une modernité dont on peut alors se demander si elle n'est pas usurpée. Tel est en tout cas l'avis d'interprètes aussi autorisés que Pierre Aubenque ou Dominique Janicaud qui, tout en s'accordant à reconnaître la qualité et l'intérêt de la lecture hégélienne d'Aristote ainsi que la connaissance approfondie des textes dont elle témoigne, ne peuvent s'empêcher de remarquer que « Hegel dialectise à trop bon compte la pensée du Stagirite »[122] et qu'il succombe à « l'illusion rétrospective » par laquelle « l'horizon métaphysique de l'idéalisme spéculatif […] vient s'imposer, en surimpression, aux textes aristotéliciens »[123]. Certes, mais cela n'épuise pas encore la question, car il reste alors à s'interroger, plus profondément, sur la légitimité de cette appropriation d'Aristote par Hegel, appropriation dont on sait qu'elle est, plus largement, celle que, de différentes façons, il exerce sur l'ensemble des philosophies du passé et qui est donc, à ce titre, caractéristique de son approche de l'histoire de la philosophie en général. Or, sur ce point, nous ne pouvons mieux faire que commencer par lui laisser la parole, car, pareille approche « appropriante », loin de la pratiquer de manière « sauvage » et irréfléchie, Hegel s'est au contraire attaché à en faire la théorie et, ainsi, à la justifier de la façon la plus précise et la plus complète.

Dans l'Introduction à ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, nous le voyons en effet s'en prendre, de la façon la plus décidée, à ce qu'il caractérise

121. Cf. sur ce point la note que P. Garniron consacre aux éditions d'Aristote utilisées par Hegel (LHP 3, pp. 615 *sq.*, note 6).
122. P. Aubenque, « Hegel et Aristote », in *Hegel et la pensée grecque*, Paris, PUF, 1974, p. 105.
123. D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975, p. 293.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

comme « la tendance abstraitement historique »[124] ou « le comportement purement historique »[125]. De quoi s'agit-il ? De l'attitude strictement érudite qui, en matière d'histoire, cultive le passé pour le passé, le passé réduit à sa localité particulière et contingente et qui est dès lors un passé « sans vie »[126], un passé strictement dépassé, où il est fait abstraction de la vérité une et universelle qui séjourne en lui et qui est ce qui est seul à même de lui conférer un intérêt actuel véritable. Une telle attitude est, on le conçoit, spécialement contre-indiquée en philosophie où il s'agit précisément de s'attacher expressément et thématiquement à la vérité. C'est dans son opposition à cette attitude – qu'on pourrait qualifier en termes heideggériens de strictement *historisante* – que Hegel en vient à déclarer que nous ne pouvons plus être aujourd'hui platoniciens, aristotéliciens ou stoïciens[127], c'est-à-dire que nous ne pouvons plus reprendre à notre compte ces philosophies telles quelles, à la lettre, et que, de façon plus générale, il s'oppose à toute tentative de restauration du passé, en philosophie comme ailleurs. Non pas, bien entendu, qu'il veuille par là répudier l'histoire comme étrangère à la vérité. On sait au contraire que l'histoire est à ses yeux un vecteur essentiel et privilégié de la vérité dans lequel – et c'est particulièrement le cas de l'histoire de la philosophie – celle-ci se développe et se constitue dans sa plus haute expression en tant qu'esprit. Encore faut-il toutefois avoir une juste compréhension du rapport entre vérité et histoire et de la manière dont celle-là est présente en celle-ci, dont elle l'irrigue et la soutient et fait, par là, sa véritable dignité comme son véritable intérêt. Or, encore une fois, la question ne saurait se réduire au souci – propre à la pure attitude érudite – d'avoir une représentation *exacte* du passé – ici, des doctrines philosophiques du passé –, reproduisant identiquement ce qu'elles ont enseigné. Une telle attitude est dans le fond, aux yeux de Hegel, strictement anhistorique, c'est-à-dire qu'elle méconnaît ce qui fait la véritable teneur de l'histoire, ce que nous pouvons appeler son *historicité*. En vertu de celle-ci, enseigne Hegel[128], si, en tant qu'êtres historiques, nous sommes bien toujours héritiers d'un passé ou d'une tradition qui nous porte et que nous ne saurions ignorer, ce passé, jamais cependant nous ne le reprenons à la lettre, tel quel, mais toujours nous nous le *réapproprions*, c'est-à-dire en faisons quelque chose de propre, donc de neuf, d'inédit, ce qui veut dire encore que, certes, nous le conservons, mais pas à l'identique et de façon répétitive, mais *en le transformant et le renouvelant sans cesse*[129]. Telle est en effet la loi de l'histoire – et

124. V 6, p. 231.
125. *Ibid.*, p. 232.
126. *Ibid.*, p. 231.
127. Cf. *ibid.*, p. 49.
128. Cf. *ibid.*, pp. 6 *sq*.
129. « Hériter, écrit Hegel dans ce contexte, tient à la fois dans le fait de recevoir et de recueillir

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France

c'est ce qui la différencie profondément de la nature, selon Hegel – que certes elle est une et continue, caractérisée par une identité à soi foncière, mais une identité à soi qui, en même temps, ne cesse de se différencier et de se métamorphoser sous l'action du travail de l'esprit. Or, telle est très précisément la manière dont la vérité est présente dans l'histoire, non pas donc comme un en soi immobile qui serait à préserver et à restaurer tel quel, mais de manière *vivante*, comme le processus incessant de sa propre transformation et recréation active. Ce procès de la vérité, c'est ce que Hegel comprend comme son procès dialectique, de part en part scandé par l'opération de l'*Aufhebung*, de la négation qui conserve ce qu'elle supprime en le transformant et l'enrichissant.

Dans ces conditions, nous pouvons revenir à notre question et nous demander où se trouve la vérité de l'aristotélisme, la véritable fidélité à Aristote. La réponse de Hegel à cette question ne fait pas de doute : elle consiste dans la reprise réflexive de sa pensée qui, en se la réappropriant, nécessairement la transforme et, ainsi seulement, la conduit à ce qu'elle est en vérité. Certes, pareille transformation ne saurait être simplement arbitraire ; il lui faut se fonder sur une pénétration en profondeur des textes et, en ce sens, l'exactitude demeure bien un moment essentiel de la recherche de leur vérité. Mais elle n'en constitue que le point de départ, loin de pouvoir l'épuiser. Cette vérité, elle ne peut authentiquement advenir que moyennant le *travail* interprétatif de la pensée qui, à partir de ce qui a été effectivement dit, en dégage, *en l'élaborant et le produisant*, ce qu'en d'autres contextes on appellera le non-dit qu'il implique nécessairement. Certes, pareille opération de la pensée n'est pas sans risque et Hegel lui-même était sans aucun doute fort loin de penser qu'elle puisse correspondre à un chemin balisé d'avance qui jouirait *a priori* de toutes les garanties de succès. Il reste que c'est là, à ses yeux, le prix à payer dans la recherche de la vérité et que c'est là-dessus qu'il entend être lui-même apprécié et évalué, entre autres dans sa lecture d'Aristote.

Gilbert GÉRARD
Université catholique de Louvain

l'héritage et en ce qu'il [l'héritage] est, simultanément, réduit à une matière qui est métamorphosée par l'esprit. Ce qui est reçu a été de cette façon modifié et enrichi et en même temps conservé » (V 6, p. 8), ce qui correspond très exactement à son « appropriation (*Aneignung*) » (cf. *ibid*.).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 109.0.152.2 - 11/03/2018 17h56. © Presses Universitaires de France